

La substancia como esencia fenomenológica a través de Husserl y Hegel

*The Substance as Phenomenological Essence in Zubiri and Polo.
Aristotle's Revision Across Husserl and Hegel*

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI

Universidad de Navarra
cortiz@unav.es

RECIBIDO: 15 DE SEPTIEMBRE DE 2014
VERSIÓN DEFINITIVA: 20 DE OCTUBRE DE 2014

Resumen: Se analiza la revisión de la noción aristotélica de substancia llevada a cabo por Zubiri y Polo a través del análisis fenomenológico de la esencia eidética o simplemente idealista. Ciertamente siguieron vías heurísticas alternativas opuestas, a partir de Husserl o Hegel, pero compartieron muchas de sus conclusiones.

Palabras clave: ontología, ser, fenomenología, esencia eidética.

Abstract: The recovery of the Aristotle' notion of substance conducted by Zubiri and Polo through phenomenological analysis of eidetic and idealistic essence are analyzed. Certainly alternative heuristics followed opposite paths, from Hegel or Husserl, but they shared many of his conclusions.

Keywords: Ontology, Being, Phenomenology, Eidetic Essence.

1. RECONSTRUCCIÓN DE UN DEBATE A PROPÓSITO DE *SOBRE LA ESENCIA Y ACCESO AL SER*

Zubiri y Polo discreparon de las críticas generalizadas que la fenomenología de Husserl, o aún más Hegel, habían formulado al modo clásico como la ontología había abordado el problema de la substancia. De todos modos consideraron necesario iniciar una revisión de la descripción estrictamente fenomenológica de la indudable dimensión ontológica y gnoseológica que sigue presentando la esencia y la substancia, aunque ello supusiera tener que prolongar o invertir, ya sean las propuestas de Husserl o del propio Hegel¹. Por su parte Zubiri formuló estas propuestas en *Sobre la esencia* (1962) –SE²– y Polo en *El acceso al ser* (1964) –AS1964³–, (2004) –AS2004⁴– revisando este último las propuestas del primero, aunque previamente no se hubieran conocido. A este respecto Zubiri escribe esta obra siendo un filósofo consagrado con una larga trayectoria intelectual como fenomenólogo, que previamente se habría distanciado del perspectivismo de Ortega y Gasset, y a su vez habría dado un nuevo sentido ontológico a las críticas de Husserl a la noción de substancia en Aristóteles. Por su parte Polo se postula como un metafísico realista que ya en su primera obra, *Evidencia y realidad en Descartes* (1963), se había distanciado de la interpretación idealista de la noción racionalista de substancia, como ahora también sucede respecto de la fenomenología del espíritu de Hegel.

2. LA PRIMACÍA FENOMENOLÓGICA DE LAS ESENCIAS EIDÉTICAS EN ZUBIRI

Xavier Zubiri abordó el problema de la fundamentación de la ontología en *Sobre la esencia* (1962) –SE⁵–. En su caso siguió el método fenomenológico de Husserl, aunque con la intención precisa de zanjar sus respectivas discrepancias respecto de la ontología clásica. En efecto, según Zubiri, la gé-

¹ A. VINCELETTE, *Recent Catholic Philosophy. The Twentieth Century*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2011.

² X. ZUBIRI, *Sobre la esencia*, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1962.

³ L. POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 1964.

⁴ L. POLO, *El acceso al ser*, Eunsa, Pamplona, 2004 (2ª ed.).

⁵ Seguiremos en esta comparación los cinco primeros capítulos de la primera y segunda parte de X. ZUBIRI, *Ibidem*, 1962.

nesis moderna de la pregunta por el constitutivo formal de la substancia, se debería retrotraer a la fenomenología de Husserl y a su noción de esencia fenomenológica, con una ventaja indudable. Sólo así se podría reconocer cómo la fenomenología tiene herramientas suficientes para abordar el carácter estrictamente *intencional* con que ya entonces se presentó la cuestión de la esencia eidética, en la medida que se remite a una noción previa de *sustantivad* o *estructura sustantiva* propia, sin necesidad de presuponer la correspondiente noción de substancia o hipokeimenon aristotélico⁶.

En efecto, según Husserl, la relación de intencionalidad permite otorgar a cada una de las esencias eidéticas fenomenológicas un triple nivel de actualidad referencial, respecto a sí mismas, al mundo de la vida, o de un modo absoluto, con un significado específico totalmente autosuficiente. Hasta el punto que la intencionalidad permite remitirse de un modo preciso a un determinado referente objetivo, sin necesidad de tener que comprometerse con la posterior existencia o no existencia de una substancia o de un sujeto de atribución aún más básico, salvo la referencia genérica a un “mundo de la vida” donde todas se insertan⁷.

Se genera así un ámbito de referencias fenomenológicas donde Husserl habría introducido una disociación radical entre el ámbito ideal de las esencias absolutas y la facticidad correspondiente a los distintos saberes contingentes empíricos, salvo esta previa relación de intencionalidad que se establece entre ellos. Por su parte Zubiri hace notar como el propio Husserl habría admitido la necesidad de reconocer la auténtica naturaleza de estos dos ámbitos, llevando a cabo una “reducción eidética”, que exige una consideración precisa por separado de cada uno de ellos, reduciéndolos a su

⁶ Cfr. D. K. HENDERSON y T. HORGAN, *The Epistemological Spectrum. At the Interface of Cognitive Science and Conceptual Analysis*, Oxford University Press, 2011.

⁷ A este respecto afirma Zubiri, refiriéndose a Husserl: “Una ley esencial es algo muy distinto. Expresa una necesidad absoluta. Absoluto significa aquí, no solamente que no tiene excepción, sino que no puede tenerla porque no depende de ninguna hipótesis de hecho: lo esencial no sólo es así, sino que tiene que serlo; es imposible de suyo que sea de otra manera. Por tanto, la ley esencial no se funda en la realidad en cuanto tal, sino en algo independiente de toda realidad física. A este objeto sobre el que se funda la ley esencial, es a lo que llama Husserl esencia. Mientras que la aprehensión de los hechos constituye el saber empírico, la aprehensión de las esencias es el término de un saber absoluto” (SE, 24). Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. (Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera)”, J. SAN MARTÍN y T. DOMINGO MORATALLA (Eds.), *Las dimensiones de lo humano, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2010, 215-225.

puro ser ideal o su mero modo de ser fáctico, de un modo absolutamente separado, sin poder establecer ninguna referencia al mundo ni al propio yo. Se pretendía así escindir y confrontar aún más estos dos ámbitos, poniendo entre paréntesis la pretendida correspondencia entre la realidad ideal y la simplemente fáctica, e interpretándolos simplemente como simples posibilidades abstractas o meramente fragmentadas desconectadas entre sí. Sólo así, una vez completamente desligado uno de otro, se podría apreciar la inevitable relación de intencionalidad que se establece entre ellos, sin necesidad de recurrir a las superfluas escisiones tradicionales entre esencia y existencia. Hasta el punto de poderles asignar la virtualidad de poder entrar a formar parte de un “mundo de la vida” efectivamente existente, sin necesidad de modificar por ello el doble sentido inicial, ideal y a la vez meramente fáctico, que se les había asignado⁸.

Por su parte Zubiri habría simplemente prolongado este tipo de análisis fenomenológicos para llegar a unas conclusiones muy similares a las de Husserl, a saber: la fenomenología debería localizar el referente intencional al que se remite precisivamente la esencia eidética, sin pretender ir más allá de lo que muestran los fenómenos de la experiencia. Es decir, sin suponer un *logos* o supuesto sobreañadido ajeno a esa misma experiencia, como habría ocurrido con la *substancia* o *hipokeimenon* aristotélico o sujeto último incognoscible de atribución de las notas o propiedades de esa misma esencia⁹.

De todos modos Zubiri, a diferencia de Husserl, no sólo deja abierta la posibilidad de que las esencias eidéticas establezcan un conjunto de relaciones meramente fácticas entre ellas, configurando un determinado “mundo de la vida”, sino que da un paso más, a saber: otorga a cada uno de los correspon-

⁸ A este respecto afirma Zubiri: “¿Es la esencia algo físicamente distinto de la existencia? (...) Puede suponerse que esencia y existencia son tan sólo dos momentos o aspectos que ofrece una misma y única cosa a la concepción o al *logos* predicativo. Independientemente de toda intelección no habría sino pura y simplemente la cosa. Sólo un falso conceptualismo habría conducido a convertir estos dos aspectos conceptivos de la realidad en dos momentos físicamente distintos de ella. En el fondo se trataría de que todas las cosas son causadas; nada más. Y de hecho, históricamente, sólo la idea de la creación *ex nihilo* es la que ha conducido a la contraposición *essentia* y *existentia*. En cambio, en otras filosofías, la dualidad esencia-existencia es una dualidad físicamente real. La esencia sería la potencialidad interna para la existencia de la cosa, al paso que la existencia sería la actualidad de aquella potencialidad” (SE, 9). Cfr. D. C. SCHINDLER, *The Catholicity of Reason*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (MI), 2013.

⁹ Cfr. G. PEARSON, *Aristotle on Desire*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.

dientes referentes intencionales de esas mismas esencias fenomenológicas una *actualidad efectiva* para configurarse como una esencia en sí misma completa, con capacidad de apropiarse del conjunto de las respectivas notas que en cada caso le corresponden. Hasta el punto que cada referente intencional se constituye como una *sustantividad* o *estructura sustantiva* mutuamente interconectada de propiedades que son plenamente cognoscibles desde un punto de vista fenomenológico. Sin embargo este sujeto de propiedades se diferencia explícitamente de cualquier forma de *substancia*, *bipokeimenon* o *substrato* en sí mismo incognoscible, que pretenda atribuirse una existencia diferenciada respecto de los demás entes o sujetos de propiedades, como anteriormente ocurría con la *substancia* aristotélica¹⁰.

En cualquier caso Zubiri opina que Husserl habría establecido una simple correlación estructural entre tres posibles modos de actuar o de actualidad asignados a las esencias eidéticas, sin romper en ningún caso la profunda unidad interna que se debe establecer entre ellas¹¹, a saber:

a) La *actualidad física* de una esencia fenomenológica concebida como una noción ontológica sustantiva, capaz de ser sujeto de atribución de propiedades, y que a su vez se afirma como un referente intencional fenomenológico, con capacidad de insertarse de un modo activo o efectivo en el correspondiente mundo de la vida. Zubiri toma de Aristóteles una noción de sustentividad que habría sido criticada por Husserl¹².

¹⁰ A este respecto afirma Zubiri, refiriéndose a Husserl: “Esto supuesto, ¿qué es para Husserl esta esencia en sí misma, cuál es su ‘ser’ absoluto? Puesto que la esencia es el término de un saber absoluto, nos bastará con lograr este saber; su objeto, su esencia, quedará *eo ipso* caracterizado. (...) Por su parte, el saber empírico tiene, pues toda la relatividad inherente al carácter de realidad, tanto de su objeto como de su acto aprehensor. Pero sin abandonar este acto, se nos dice, que puedo llevar a cabo un cambio de actitud, consistente en tomar el término aprehendido tan sólo en cuanto tan darse cuenta, esto es, dejando de lado el mecanismo de ejecución. Ponemos, pues, ‘entre paréntesis’ el carácter de realidad. Y en virtud de esta sencilla operación hemos abierto un mundo insospechado ante nuestros ojos. En estas condiciones, en efecto, el objeto aprendido en cuanto aprendido, y la conciencia aprehensora en cuanto conciencia, no pueden darse el uno sin el otro, se corresponden indisolublemente de un modo estricto y riguroso, pero enormemente preciso” (SE, 25). Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “La realidad personal en Zubiri: ¿Ontología, fenomenología y filosofía primera? Reconstrucción de un debate, ‘Mente y cuerpo. Para una ontología del ser humano’”, Congreso SHAF – Sociedad Hispánica de Antropología Filosófica, Universidad de Zaragoza, 14-17 Septiembre, Teruel, 2010, editado en la página web del congreso.

¹¹ Cfr. E. NEUMANN, *The Origins and History of Consciousness*, Princeton University Press, Princeton, 2014.

¹² Cfr. O. SIMCHEN, *Necessary Intentionality. A Study in the Metaphysics of Aboutness*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

b) La *actualidad psíquica* o mental que hace posible la adquisición por parte de la conciencia de un conocimiento fenomenológico específico de los diferentes referentes intencionales fácticos de las correspondientes esencias eidéticas. Zubiri tomaría de Husserl una noción de intencionalidad diferente a la originada por los procesos de abstracción en Aristóteles¹³.

c) La *actualidad inaccesible*, para nosotros, pero no en sí misma considerada, que se atribuye de un modo necesario a cada una de las esencias eidéticas en virtud de las relaciones fenomenológicas internas que a su vez mantiene en un plano meramente ideal con otras esencias semejantes cuando se consideran precisivamente, una vez llevada a cabo la reducción eidética, sin necesidad de remitirse al mundo o al propio yo. Se trata para Husserl y para Zubiri de la actualidad propiamente fenomenológica que está sobreentendida tras las otras dos¹⁴.

A este respecto Husserl consideró que es posible remitirse de un modo preciso absoluto a las correspondientes notas conceptuales de su respectiva esencia eidética, sin necesidad de remitirse a ningún tipo supuesto previo, sujeto último o hipokeimenon al que efectivamente se debiera atribuir una existencia efectiva, como habría ocurrido con la substancia aristotélica. Es más, para Husserl la esencia eidética se puede concebir en un sentido absoluto, sin necesidad de tener en cuenta para nada el valor meramente subjetivo o psicológico de sus posteriores usos teóricos o prácticos en el “mundo de la vida”. En cualquier caso Husserl habría otorgado una primacía al modo de actuar absoluto de las esencias fenomenológicas cuando establecen una correlación necesaria con sus respectivos atributos y notas, como cuando se afirma que “rojo

¹³ Cfr. E. ANGEHRN, *Sinn und Nicht-Sinn. Das Verstehen des Menschen*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2010.

¹⁴ Zubiri establece un paralelismo muy fuerte entre la noción de esencia en Husserl y Aristóteles, atribuyéndole también una peculiar forma de esencia inaccesible absoluta, al menos respecto de nosotros, aunque no en sí misma considerada, cuando afirma: “Por esto, Aristóteles llama a la forma substancial mismo *eidós*, (...) pudiéndolo a su vez comparar con otro *eidós*. (...) En tal caso, *eidós* no significa aquello que físicamente manifiesta el modo de ser de la cosa, sino aquello que denuncia el ‘género’ a que determinadamente pertenece. (...) En el primer sentido, *eidós* es la esencia como momento real y físico de la cosa. (...) En cambio en el segundo sentido, *eidós* es aquello que en la cosa es correlato real de la definición. (...) Aquí la esencia no es formalmente un momento físico de la cosa, sino una unidad metafísica ‘definida’. (...) Ahora bien, estas dos nociones de esencia tienen un punto de convergencia, (...) que es fácil de discernir: (...) la especificidad que dota de unidad al concepto de esencia. (...) En resumen, la esencia es lo específico, sea como momento físico, sea como unidad definida” (SE, 81-82). Cfr. T. CRANE, *Aspects of Psychologism*, Harvard University Press, Cambridge (MA), 2014.

es un color” o “rojo tiene superficie”, sin tener que estar sujetas a las contingencias fácticas de lo psicológico o a los convencionalismos arbitrarios de la posterior comunicación humana¹⁵.

De todos modos Zubiri hace un uso de la noción de *intencionalidad* más amplio que en Husserl. En su opinión, Husserl sólo hizo un uso absoluto de esta noción respecto de su contenido ideal y abstracto, sin referirse en ningún momento a sus posteriores aplicaciones teóricas y prácticas en el “mundo de la vida”. En cambio Zubiri considera que la noción de intencionalidad también debería permitir localizar el referente intencional al que se remite de un modo concreto cada esencia eidética fenomenológica, en la medida que configura una *sustantividad* o *estructura sustantiva* específica con su correspondiente modo de actualidad física u ontológica. En este sentido el lenguaje recurre al genitivo atributivo “de” para expresar este peculiar *intentum* o correlato intencional hacia el que cada esencia eidética de la conciencia se remite¹⁶.

En este sentido Zubiri discrepa totalmente respecto de Husserl. En efecto, Zubiri comparte con Husserl el tipo de relaciones estrictamente fenomenológicas que una esencia eidética mantiene respecto de sus correspondientes referentes intencionales, aunque con una sola matización: en su opinión, Husserl también debería haber sido consecuente con los niveles de *actualidad fisi-*

¹⁵ A este respecto afirma Zubiri, refiriéndose a Husserl: “Lo aprehendido en cuanto tal no es parte de la conciencia, pero sólo se da evidentemente en ella. Recíprocamente, la conciencia ya no es un acto real de índole psíquica, sino que es sólo ‘conciencia-de’ lo aprehendido, y no puede darse sin ello; es justo lo que expresa el ‘de’. Este ‘de’ pertenece, pues, a la estructura de la ‘pura’ conciencia, y es lo que Husserl llama intencionalidad. A su vez, lo aprendido en cuanto tal no es sino lo *intentum*, el correlato intencional de aquel ‘de’, el término intencional ‘hacia’ el que la conciencia se dirige, es decir, el ‘sentido’ (*Sinn*) de esta intención. Como objeto este *intentum* es un objeto nuevo, tan nuevo que es irreductible a la realidad de hecho y queda inafectado por todas las vicisitudes de la realidad; da lo mismo además que lo aprendido en cuanto tal sea además una realidad o no lo sea (ilusión o alucinación). Este nuevo objeto, que es el ‘sentido’, no es, pues, un objeto real, sino puro ‘*eidos*’. Por lo tanto, lo aprendido en cuanto aprendido es decir, no como término fáctico de un hecho de conciencia, sino como sentido objetivo de su intención, ya no es realidad, sino *eidos*. A fuer de tal, el saber de lo aprendido ya no es relativo a las condiciones empíricas, sino que es independiente de ellas, es saber absoluto. Su objeto es justamente la esencia. La esencia no es, pues, sino la unidad eidética de un sentido. Y la conciencia misma, al haberse reducido a sentido ‘intendente’, nos muestra en esta intencionalidad su propia esencia: la conciencia sería, en cierto modo, la esencia de las esencias, por ser el soporte esencial de todas ellas (...). Para Husserl (...) cualquier intento de violación de esto (...) es un contrasentido (*Widersinn*)” (SE, 25-26). C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “¿Culminó Zubiri el giro personalista de su filosofía primera? Reconstrucción a debate (A través de Gracia, San Baldomero, Corominas y Pintor Ramos)”, *Revista Endoxa*, UNED, 2013 (31), 145-189.

¹⁶ Cfr. J. A. NICOLÁS y M. J. FRÁPOLI (Eds.), *Teorías contemporáneas de la verdad*, Alianza Editorial, Madrid, 2012.

ca que otorgó a dichos referentes intencionales en el “mundo de la vida”; especialmente una vez que ya había quedado descartada la posibilidad de confundirlos con un sujeto último incognoscible, al modo de la substancia aristotélica. En efecto, una vez advertido este posible equívoco, hubiera sido posible asignar a este tipo de correlatos un modo de actualidad física, concibiéndolos incluso como auténticas *sustantividades*, o estructuras sustantivas, como ahora propone Zubiri. Además, se hubieran podido situar más allá del ámbito de las meras actuaciones intencionales o estrictamente intelectuales, donde al menos inicialmente se situaban las esencias eidéticas y absolutas de Husserl¹⁷.

En cualquier caso Zubiri opina que la ontología se debe alejar de las meras posibilidades ideales esenciales, para remitirse específicamente al tipo de actualidades sustantivas que también configuran de un modo efectivo el “mundo de la vida” de Husserl. Máxime cuando el propósito de la ciencia y de la propia filosofía es alcanzar un conocimiento efectivo principalmente de la verdad adecuación, como también afirmaba Aristóteles, considerando una pretensión inútil alcanzar una auténtica intelección absoluta de su efectiva verdad ontológica, al modo como seguía pretendiendo Husserl¹⁸.

Evidentemente el propio Zubiri reconoce que este entrecruzamiento de niveles de conocimiento puede generar situaciones de confusión y ambigüedad. Especialmente cuando se trata de justificar una determinada verdad on-

¹⁷ E. PRZYWARA, *Analogue Entis. Metaphysics. Original Structura and Universal Rhythm*, J. R. BETZ, D. B. HART y WILLIAM B. EERDMANS, Grand Rapids (MI), 2014.

¹⁸ A este respecto afirma Zubiri, criticando a Husserl, y mostrando a su vez la dependencia creciente de la esencia respecto de una actualidad sustantiva previa, al modo de Aristóteles: “Por consiguiente, en sus supuestos mismos –tanto por lo que respecta al enfoque de la cuestión, como por lo que se refiere a la idea del acto de conciencia– la concepción husserliana de la esencia es inadmisibile. Pero, lo que es aún más grave, la idea misma que Husserl se forma de la esencia es radicalmente errónea de contenido. (...) De aquí se sigue que la realidad de hecho y la esencia no se contraponen en la forma que Husserl pretende. En la medida que la esencia está realizada ‘en’ la cosa, es ‘de’ ella. Toda esencia es, por su propio ser, esencia ‘de’ la cosa, un momento de ella. El ‘de’ pertenece a la estructura formal de la esencia misma. La esencia es forzosamente ‘esencia-de’; no es esencia a secas como Husserl pretende. En su virtud, en primer lugar, la esencia no es algo independiente de la realidad de hecho. (...) En segundo lugar, la esencia no es fundante de la realidad como sentido regulador suyo. (...) Finalmente, en tercer lugar, la esencia no tiene ser absoluto alguno. Y eso por una razón sencilla, porque como separada de la cosa, la esencia no ‘es’ ente; como ser, sólo la cosa ‘es’. (...) La esencia no es ente, sino sólo momento del ente único que es la cosa real” (SE, 30, 31, 32). Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “La paradoja de la sustantividad en la filosofía primera de Xavier Zubiri. (Un debate a través de Villanueva, Bañón, Tirado y Rivera)”, J. SAN MARTÍN y T. DOMINGO MORATALLA (Eds.), *Las dimensiones de lo humano, Ortega, Zubiri, Marías y Laín Entralgo*, Biblioteca Nueva, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2010, 215-225.

tológica mediante la asignación de un referente intencional a la correspondiente esencia eidética que en ese caso le corresponde, como ahora sucede con “el vino verdadero” o el “auténtico vino”. Evidentemente en estos casos no se trata simplemente de las relaciones fenomenológicas o intencionales puras que una esencia eidética a su vez mantiene consigo misma o con otras ideas similares o con sus consiguientes propiedades o rasgos conceptuales, sino de algo más básico, a saber: las relaciones intencionales que a su vez esa misma idea fenomenológica mantiene con una sustantividad estructural previa, sin cuya efectiva actualidad tampoco hubiera sido posible la ulterior formalización intencional o la inaccesible formalización absoluta de esas mismas ideas fenomenológicas, al menos respecto de nosotros, aunque no en sí mismas consideradas¹⁹.

En efecto, en estos casos Zubiri pretende dar un paso más. Para poder postular la actualidad absoluta de las relaciones intelectuales que las esencias fenomenológicas puras mantienen en el llamado Reino 3, a pesar de ser inaccesibles respecto de nosotros, previamente también sería necesario otorgarles al menos un ámbito de *actualidad sustantiva* específica en el llamado mundo físico 1. Evidentemente, en este supuesto, también se hace necesario tener en cuenta las numerosas relaciones de contingencia o simple co-existencia que en estos casos se generan respecto de la subsiguiente actualidad física de otras posibles estructuras sustantivas igualmente objetivas, sin tener que tratarlas indistintamente como si fueran iguales, cuando no lo son. Se localiza así lo que ahora Zubiri denomina *verdad real* o *verdad* abierta a un proceso fenomenológico de intelección propiamente *ontológica* de asignación de rasgos esenciales a una sustantividad previa. Se pretende expresar así lo que la esencia efectiva de una cosa verdaderamente “es”, a pesar de las posibles apariencias en contrario a las que puede dar lugar. En este sentido Zubiri comparte la opinión de la filosofía clásica, según la cual a cada ente en particular le corresponde una esen-

¹⁹ A este respecto Zubiri hace responsable a la noción de esencia eidética en Husserl de la aparición de una especie de verdad ontológica o real, que a su vez podría garantizar la correspondencia existente entre el concepto y la realidad. Por eso afirma: “Esto supuesto, esta realidad verdadera sería justo la esencia de la cosa. Por tanto, podemos decir que la esencia es la realidad del concepto ‘de’ la cosa. Naturalmente esta expresión es ambigua; y lo es deliberadamente porque deja en vaguedad el sentido de este ‘de’. Lo único que hemos querido decir es que realidad y concepto son dos dimensiones en cuya correspondencia se haya justo la esencia. Esta correspondencia es lo que se expresa en el ‘de’. Y las diversas interpretaciones de este ‘de’ son otras tantas nociones distintas de la esencia como concepto de la cosa” (SE, 35). Cfr. A. G. VIGO, *Juicio, experiencia, verdad. De la lógica de la validez a la fenomenología*, Eunsa, Pamplona, 2013.

cia ideal o absoluta, a pesar de ser inaccesible respecto de nosotros, aunque en ocasiones también se pueden generar malentendidos, o claros errores de apreciación, sin que tampoco resulte fácil de determinar con exactitud cuál es su específica naturaleza²⁰.

De todos modos Zubiri nunca llega a aplicar un juicio de asignación de existencia a este tipo de estructuras sustantivas a las que se remiten intencionalmente las esencias fenomenológicas. Es más, Zubiri discrepa claramente de la función desempeñada a este respecto por la noción de substancia, de *hipokeimenon* y de esencia en Aristóteles. En efecto, en estos casos se suele tomar la noción de substancia, sujeto último o *hipokeimenon*, como si se tratara de una herramienta heurística complementaria absolutamente necesaria para determinar la verdad o falsedad de la referencia intencional de una esencia ontológica mediante la localización de un sujeto último en sí mismo incognoscible, pero que sería el único verdaderamente existente. Sin embargo hoy día esta noción aristotélica de substancia se concibe como una categoría heurística en franco retroceso, que cada vez se utiliza menos, cuando a su modo de ver la fenomenología dispone de herramientas más que suficientes para solventar este tipo de problemas²¹.

²⁰ A este respecto afirma Zubiri, corrigiendo a Husserl: “¿Qué es, pues, la verdadera realidad de algo? No se trata, desde luego, de la verdad en el sentido de un conocimiento verdadero, sino de un carácter real de las cosas, como hablamos, por ejemplo, de un vino verdadero a diferencia de un vino falsificado. Suele hablarse en estos casos de una verdad ontológica, (...) aunque por razones que expondré más tarde, veremos que es otro tipo de verdad, la verdad real. (...) ¿Qué es esta verdad? En esta verdad de la cosa, la cosa no es lo que pudiéramos llamar su realidad sin más, esto es, la realidad inmediatamente aprendida, sino que se nos dice, es la realidad de lo que aprehendemos en cuanto responde al concepto de la cosa” (SE, 35). Cfr. J. SAÉZ CRUZ, *Sobre el problema de la realidad*, Original Writing Spain (Mis Palabras), Málaga, 2013.

²¹ A este respecto Zubiri critica la noción de substancia aristotélica concebida como *hipokeimenon* o sujeto último de las propiedades, atribuyéndole incluso una existencia propia, a la vez que la reinterpreta atribuyéndole una simple función substantiva de propiedades respecto de una previa esencia física. Por eso afirma: “Para Aristóteles, la esencia siempre aparece soportada por un sujeto sustancial: es sujeto de ‘atribución’ de unos predicados, es sujeto de ‘inhesión’ de unas notas reales. De aquí la indiscriminación de la esencia abstracta y de la esencia como momento físico de la realidad. (...) Porque siendo algo específico, resulta que la esencia es la especie en cuanto existente en el individuo y, por tanto, esta especie es el verdadero sujeto de atribución de las propiedades. De aquí se sigue que aunque el último sujeto sea Sócrates, sin embargo el verdadero sujeto propio de sus notas no es Sócrates, sino la humanidad que hay en él. (...) Por consiguiente, esta humanidad es algo así como un sujeto dentro de otro sujeto, una sustancia segunda, como dice el propio Aristóteles, dentro de la sustancia primera. (...) Es una concepción de la esencia fundada sobre una teoría de la realidad como subjetualidad. Y en esto consiste su intrínseca limitación” (SE, 92-93). Cfr. V. HÖSLE, *The Philosophical Dialogue. A Poetics and a Hermeneutics*, University of Notre Dame, Notre Dame (IN), 2013.

En cualquier caso Zubiri comparte el uso específico que Husserl propuso de los juicios de asignación de existencia, como un modo de localizar el correspondiente referente intencional de una esencia eidética. Hasta el punto que ya no se trata tanto de atribuir una existencia independiente a un sujeto, *hypo-keimenon* o substrato último incognoscible al modo como ocurrió en la substancia aristotélica. Se trata más bien de justificar la correlación estructural de verdad o no verdad, que ahora se establece a un nivel fenomenológico entre tres niveles de actualidad internamente asociados entre las correspondientes esencias fenomenológicas, como son el nivel sustantivo, el mental o psicológico y el absoluto o estrictamente fenomenológico. Sólo después, una vez comprobada esta correlación, también se podrá plantear la cuestión del posible modo de existencia de cada uno de estos supuestos, una vez detectado el profundo entretejimiento intencional que se produce entre todos ellos. Es decir, que para que pueda darse el reconocimiento de una *esencia física* se debe presuponer una previa *verdad real* aún más básica respecto de una verdad absoluta que a su vez justifica la correspondiente *verdad adecuación* que se puede establecer entre la correspondiente presencia mental de una determinada esencia eidética y el correspondiente referente meramente intencional. Hasta el punto que ya no se hace necesario remitirse a ningún sujeto ulterior incognoscible, pero que sería el único verdaderamente existente, como pretende Aristóteles²².

Para Zubiri la *estructura hermenéutica del comprender* reside precisamente en esta contraposición estrictamente fenomenológica que ahora se establece entre tres niveles de esencia eidética, a pesar de que alguno de ellos resulta

²² A este respecto afirma Zubiri respecto al modo de inhesión de las notas conceptuales y categorías “en” un sujeto, contraponiendo dos modelos, a saber: el modelo griego, donde sólo el sujeto o la substancia propiamente existe, mientras que los accidentes o propiedades brotan de un modo casual; y, por otro lado, el modelo estructural preconizado por Zubiri, donde las notas esenciales se atribuyen a una sustantividad que a su vez hace de sujeto actualizador de dichas propiedades, sin necesidad de remitirse a un sujeto existencial último que a su vez se afirma como en sí mismo incognoscible. Por eso afirma: “Entendemos una cosa real por sus notas: Pero esta actualización expresada en el ‘en’, puede verse de distintas maneras. Una, consiste en ir de fuera a adentro (...) Entonces se ve que toda la realidad de las notas está fundada en esta su inhesión a la cosa-sujeto. (...) Como esta inhesión se expresa en un juicio, la cópula ‘es’ no sólo enuncia la nota inherente sino que ‘acusa’ el modo mismo de inhesión. Por eso (...) los distintos modos de inhesión son ‘categorías’ del ente. Tal es la visión de Aristóteles. Pero puede verse en la cosa real no el sujeto que ‘tiene’ las notas, sino algo ‘actualizado’ en ellas. (...) Entonces ya no se trata de una inhesión, sino de estructura de actualización o de proyección. (...) No se trata de un ‘brote’, sino de una ‘actualización’ o ‘proyección’ de la cosa real en la totalidad de sus notas, no sólo en cada una de ellas de por sí, como acontece en el brote de Aristóteles” (SE, 126). Cfr. J. R. MENSCH, *Husserl's Account or Our Consciousness of Time*, Marquette University Press, Milwaukee (WI), 2010.

inaccesible para nosotros, a saber: el nivel físico sentiente, el nivel psíquico intencional y el nivel absoluto metafísico intelectual, sin poder prescindir de ninguno de estos tres elementos o pilares que a su vez configuran *la verdad real* en cuanto tal. Y en este contexto, Zubiri considera que las tres posibles actuaciones de la esencia fenomenológica en Husserl configuran una peculiar *estructura hermenéutica del comprender* que en principio está abierta a la totalidad del ser, sin necesidad de remitirse a otro tipo de referencias ocultas, ya sean sustancias, sujetos últimos, *hípokeímenon* o simples existencias. Precisamente explicar este tipo de tránsitos acabaría siendo el objeto principal de una de sus últimas obras publicadas, *Inteligencia sentiente*, dedicada preferentemente a resolver problemas de tipo gnoseológico²³.

Evidentemente todas estas propuestas tuvieron una consecuencia inmediata. Zubiri ya no concibe la estructura hermenéutica del comprender desde las mismas categorías que la formuló la filosofía clásica, especialmente Aristóteles, sino que más bien las reformula desde unas nuevas categorías fenomenológicas. En su opinión, el “ente” o *substancia*, ahora denominada más bien la *sustantividad*, ya no se debe concebir como un *hípokeímenon* o sujeto último en sí incognoscible. Se trata más bien de una *esencia cerrada* en sí misma que, sin embargo, es capaz de seguir manteniendo unas relaciones de co-existencia o más bien interacción recíproca con el resto de las esencias del mundo vital o físico, en la medida que a todas ellas configuran una *verdad real* que las hace mutuamente dependientes entre sí. Y de igual modo el horizonte hermenéutico de comprensión ya no se deberá concebir como un mero conglomerado de sustancias o esencias que las engloba a todas por igual, sino que deben mantener una relación de religación absoluta respecto de la totalidad que todas ellas configuran²⁴.

²³ A este respecto afirma Zubiri, respecto de una posible ampliación del concepto de realidad: “Aquí ‘realidad’ no significa lo que la cosa es en sí misma, su naturaleza, etc., sino que (...) significa tan sólo el carácter formal de lo aprehendido, aunque lo aprehendido sea la cualidad más efímera e insignificante. En este sentido es en el que digo que en la verdad se trata siempre de algo que sea ‘realmente’. (...) Lo inteligido es realidad no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprehendido: el inteligir en cuanto tal es aprehender algo como realidad o, como he dicho tantas veces, enfrentarse a las cosas como realidades. (...) En el puro sentir las cosas son aprehendidas no como realidad, sino como estímulos. (...) La ‘realidad’, en cambio, es el carácter propio y constitutivo del inteligir en cuanto tal. Lo inteligido ‘qua’ inteligido es formalmente ‘realidad’” (SE, 114-115). Cfr. T. CRANE, *The Objects of Thought*, Oxford University Press, Oxford, 2013, 182.

²⁴ Zubiri aborda el problema de la esencia, frente a los tradicionales enfoques aristotélicos, del modo siguiente: “¿Cuál es esta función (que desempeña la esencia)? Para Aristóteles es una función de especificación: la esencia sería el principio de especificidad de la sustancia. Ya hemos

De todos modos Zubiri tampoco concibió la *sustantividad* como un principio “casi” metacategorial al que se debe aplicar por igual a la totalidad de lo real, como a su modo de ver ocurrió con la *substancia* en Aristóteles. En su lugar la *sustantividad* se debería concebir más bien al modo de una *esencia estructurada* con su peculiar modo de actualidad a un nivel sustantivo, pero que a su vez genera sus correspondientes modos de actualidad a nivel mental y estrictamente inteligible o absoluto. Hasta el punto que ahora estos tres posibles niveles de actualidad de la esencia fenomenológica configuran la estructura previa y el *horizonte hermenéutico interpretativo* desde el que se pretende comprender tanto a uno a sí mismo, como al resto de las sustantividades y a la totalidad de lo *real* que a su vez todas ellas configuran, sin poderse ya religar a otro horizonte interpretativo previo aún más alto. Sólo así se podrá concebir al hombre al modo de una *esencia intelectiva abierta* o *persona*, tanto a las demás esencias fenomenológicas, como a aquella otra a las que todas están religadas, es decir, al Ser Absoluto o Dios²⁵.

Evidentemente esta nueva reformulación de la *estructura hermenéutica del comprender* por parte de Zubiri tiene numerosas consecuencias a la hora de concebir aquellas otras esencias eidéticas más complejas que a su vez constituyen auténticos *horizontes hermenéuticos de comprensión* a escala inferior, como ahora sucede con el “mundo”, la “psique” o “mente”, o la propia “historia”. Evidentemente en todos estos casos resulta imprescindible la presencia de una esencia humana intencional y en sí misma abierta a su propia regulación, que a su vez los hace posibles. Hasta el punto que sin la mediación de la persona, ya sea de un modo activo o meramente pasivo, tampoco sería

visto que esto es difícil de admitir. La función de la sustancia, según hemos dicho, es otra: es una función estructurante independiente de toda especificación. (...) Se trata de una función estructurante, pero *en el orden de las propiedades mismas*” (SE, 93). C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Julían Marías, una prolongación del pragmatismo de Ortega y X. Zubiri”, en J. L. CAÑAS y J. M. BURGOS (Eds.), *El vuelo del Alción. El pensamiento de Julían Marías*, Páginas de Espuma, Madrid, 2009, 165-176.

²⁵ A este respecto afirma Zubiri: “Toda esencia intelectiva es esencia intelectiva o inteligente. Toda esencia intelectiva es transcendentamente abierta, y recíprocamente toda inteligencia transcendentamente abierta es *eo ipso* intelectiva, porque inteligencia es formalmente aprehensión de lo real *qua* real y recíprocamente. La esencia intelectiva es abierta a todo lo real *qua* real. Las esencias cerradas son, pues, las que no son intelectivas. La inteligencia, que es una nota esencial, tiene una función transcendental que es exclusiva de ella. Por eso la diferencia entre lo intelectivo y lo no intelectivo, es una diferencia transcendental y no sólo talitativa. Abierto y cerrado son dos tipificaciones transcendentales” (SE, 500-501). Cfr. I. X. FUSTER CAMP, *El comenzar y el destinarse de la persona humana. La cuestión de Dios después de Auschwitz*, Balmes, Barcelona, 2013.

posible abrirse a un horizonte hermenéutico de comprensión como los ahora citados²⁶.

En cualquier caso la mera presencia de la persona hace posible que el correspondiente horizonte hermenéutico de comprensión cambie radicalmente de naturaleza. En este contexto puede incluso hablarse de posibles conglomerados de cosas estrictamente naturales que, sin embargo, constituyen auténticos horizontes de comprensión, como ahora sucede con el “mundo”. Pero algo similar también sucede con otros conglomerados de entidades existencialmente abiertas a una efectiva participación solidaria en una empresa común, como ahora también sucede con la “historia”. Se trata en cualquier caso de distintos ámbitos de *realidad estructural* que ponen de manifiesto el modo mancomunado como se podía articular el *triple nivel procesual* de actualidad que es propio de cada esencia eidética, con independencia de su posterior religación respecto de una *realidad total divina* superior de la que todos dependen²⁷. Pero veamos qué afirma Polo precisamente respecto de este problema gnoseológico que ahora Zubiri simplemente plantea.

3. LA PRIMACÍA GNOSEOLÓGICA DE LAS ESENCIAS EIDÉTICAS FENOMENOLÓGICAS EN POLO

Leonardo Polo en 1964 en *El acceso al ser* –AS1964, AS2004–²⁸, también compartió la *crítica* de la noción clásica de *substancia* desde una noción *fenomenológica* más depurada metodológicamente de *esencia eidética*, aunque con una

²⁶ L. JOSEPHIDES y A. HALL (Eds.), *We the Cosmopolitans. Moral and Existential Conditions of Being Human*, Bergham, New York, 2014.

²⁷ A este respecto afirma Zubiri: “Si retrotraemos ahora esta diferencia operativa a la estructura misma, la diferencia entre la estructura cerrada y abierta cobra un carácter principal radicalmente distinto en ambos casos. La estructura de la esencia cerrada es principio ‘de donde’ algo es hecho; la esencia humana abierta es principio ‘de donde’ algo es suceso. (...) Una esencia cerrada como principio estructural es *res mere naturalis*; y una esencia abierta, como principio estructural no es sólo *res naturalis*, sino que es *res eventualis*. No la llamo *res historica*, porque no todo suceso tiene carácter rigurosamente histórico; para ello es necesario que el suceso sea social en una u otra forma. (...) Sin esa estructura positiva del ‘en sí’ (de la apertura hacia los otros) no habría ni sucesos biográficos ni historia; y sobre todo la historia no sería formalmente humana” (SE, 516-517). Cfr. J. F. WILLIAMS, *Hating Perfection. A Subtle Search for the Best Possible World*, Humanity Books, Prometheus, New York, 2013.

²⁸ L. POLO, *Ibidem*, 1964, 2004. Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Aquinas sobre los trascendentales, 700 años después. ¿Refundación, ampliación o recomposición de la metafísica. (A través de Aertsen, Polo y Millán Puelles)”, *Revista española de Filosofía Medieval*, Sofime – Sociedad de Filosofía Medieval, n° 16, Zaragoza, 2009, 89-94.

salvedad: opina que las dificultades ahora detectadas respecto de la noción de substancia, se podrían solventar mediante una adecuada prolongación de las propuestas de la ontología clásica, siempre que se encaren con la pretensión de fomentar una apertura *gnoseológica* a un *horizonte metafísico* aún más transcendente. Se propone así un doble objetivo²⁹:

a) Localizar en Aristóteles un punto de reflexión última aún más alto desde el que fuera posible justificar la peculiar naturaleza gnoseológica de los *múltiples usos heurísticos* que también entonces se otorgaron indistintamente al concepto de substancia, *hipokeimenon* o esencia, sin otorgarles un mismo sentido unívoco y redundante de cosa, como pretende Zubiri. Sólo así habría sido posible que Aristóteles no redujera este principio a una simple noción de “noumeno” o cosa “en sí” misma incognoscible, cuando hay múltiples indicios de su existencia, por mucho que pretenda negarlo la fenomenología³⁰;

b) Invertir los planteamientos de Hegel, al igual que antes propuso Zubiri respecto de Husserl, con un objetivo muy concreto: comprobar cómo la metafísica clásica es capaz de reinterpretar el doble sentido ontológico y alternativamente gnoseológico, ahora otorgado a la noción de esencia fenomenológica, prolongando a su vez el uso que entonces se hizo de la noción de substancia, *hipokeimenon* o sujeto último de atribución de las propiedades. En efecto, ahora se podrá comprobar cómo el modo de acceder a este tipo de principios no es mediante un análisis fenomenológico exhaustivo de estas realidades, como si fuera posible acceder a un conocimiento directo de toda la realidad. En su lugar resulta mas lógico concebir este tipo de principios como un presupuesto y condición de posibilidad y de sentido de la peculiar preestructura hermenéutica de comprensión, una vez que precisivamente se han separado los correspondientes niveles de la actividad de la esencia, estableciendo entre ellos una diferencia pura o radical, pero reconociendo a su vez que ya no puede darse cada uno de estos niveles sin los otros. Es más, sólo si se admite una estructura precisa previa de este tipo, sería posible evitar los numerosos malentendidos introducidos con posterioridad a Hegel por el uso idealista, solipsista y unilateral que entonces se hizo de la noción de esencia fenomenológica, otorgando una prioridad total a su dimensión mental, con un total olvido de su dimensión física u ontológica. En efecto, a pesar de las nu-

²⁹ Cfr. L. NOVAK, D. D. NOVOTNY, P. SOUSEDÍK y D. SVOBODA (Eds.), *Metaphysics: Aristotelian, Scholastic, Analytic*, Ontos, Frankfurt, 2013.

³⁰ Cfr. M. LIZ (Ed.), *Puntos de vista. Una investigación filosófica*, Laertes, Barcelona, 2012.

merosas críticas que se formularon a la noción aristotélica de esencia, sin embargo no se acabó de advertir que ya la filosofía clásica con anterioridad ya había contrapuesto un triple nivel de actualidad en el uso heurístico de la noción de esencia, en la medida que configura aquella peculiar estructura hermenéutica de comprensión que a su vez hace posible la intelección humana³¹.

En este contexto Polo discrepa abiertamente con Zubiri en diversos aspectos, aunque sus respectivos planteamientos mantengan numerosos puntos en común. Por un lado, no comparte las denuncias de Zubiri respecto de los posibles *incumplimientos programáticos* de los que la ontología clásica hubiera podido adolecer a este respecto. En efecto, según Polo, la filosofía clásica no habría fomentado una visión cosificada y veritativamente redundante o tautológica de la noción abstracta de “ente” o de “substancia”, como ahora pretenden Zubiri. En su lugar habría ocurrido más bien todo lo contrario, al menos en Aristóteles, a saber: la ontología clásica habría dispuesto de numerosas herramientas capaces de mostrar el triple nivel de actualidad de la esencia a un nivel sustantivo, mental e intelectual, sin volver a reincidir en este tipo de redundancias o de meras cosificaciones, como ahora Zubiri denuncia. En este sentido habría asignado a la esencia un tipo peculiar de *actualidad existencial*, que a su vez permite concebirla como un principio en continuo proceso de renovación y de emergencia de propiedades diferentes, al menos en la interpretación tomista de todo este proceso, sin dar lugar a las cosificaciones en sí mismas tautológicas y abstractas, que ahora Zubiri le critica³².

³¹ A este respecto afirma Polo, respecto de la necesidad de precisar con ayuda de diversas herramientas que hoy día proporciona la fenomenología una noción de verdad adecuación aún mejor fundada desde un punto de vista gnoseológico y ontológico, aunque sin necesidad de prescindir tampoco de la noción clásica de ente, substancia, sujeto u otras semejantes. A este respecto afirma Polo: “El problema del conocimiento no se puede estructurar con el sencillo esquema mecanicista de una mente ‘adecuándose’, o no, con una cosa, sino que hay que intentar la consideración precisa del objeto de un modo congruente, es decir como diferencia pura. Por lo demás, en principio es mucho más razonable admitir que el hombre lo obtiene todo de la cosa, pero que eso que obtiene no es toda la cosa, ni por lo tanto el carácter totalizado de lo obtenido, que pensar que el hombre obtiene *toda* la cosa, o, en el extremo opuesto, sólo una parte, o nada, de *toda* lo que, para su mente, es la cosa. En el primer caso puede fácilmente concluir que el único límite de principio es el carácter *totalizado* de la esencia pensada. Así pues, que la esencia sea dada, es decir, presente como algo, no significa que la esencia extramental sea algo, ni que el conocimiento contenga una pretensión de correspondencia paralela, sino el límite del pensamiento, la incapacidad de la mente humana para obtener exhaustivamente la realidad” (*El acceso*, 1964, 314; 2004, 241). Cfr. J. RASMUSSEN, *Defending the Correspondence Theory of Truth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

³² A este respecto afirma Polo: “A decir verdad, en la noción aristotélica de esencia en acto va implícita la imposibilidad de interpretar la existencia como una cosa. Añadamos enseguida que sólo

Por otro lado, Zubiri atribuye a Husserl el haber introducido una estricta diferenciación entre la consideración fenomenológica y la ontológica de las esencias eidéticas. En cambio, según Polo, habría sido Aristóteles el que ya habría establecido una escisión de este tipo entre la consideración meramente lógica o abstracta de las ideas, y la propiamente ontológica o metafísica de la correspondiente esencia. Además, habría justificado la aparición de esta escisión, según se focalice la atención en la mente, en la sola naturaleza, o se remita uno también a la llamada Causa Primera, admitiendo incluso un posible tránsito desde un extremo a otro de la mencionada correlación. Es más, según Polo, Husserl se habría quedado en una simple consideración fenomenológica de las esencias eidéticas, sin acabar de comprender las virtualidades ontológicas y metafísicas de sus propios análisis, habiendo sido un mérito de Zubiri el haber tratado de paliar esta laguna de la fenomenología, como todavía en mayor medida pretenderá Polo. Concretamente Zubiri habría advertido y a la vez separado la necesidad de un análisis ontológico de las esencias complementario a aquel otro estrictamente fenomenológico, mientras que Polo además añadiría que el conocimiento ontológico así logrado del ser se lleva a cabo a través de un conjunto de mediaciones fenomenológicas que no impiden sino que requieren que sea un conocimiento directo a partir de la propia experiencia³³.

De todos modos las discrepancias entre Zubiri y Polo no residen tanto en no compartir las denuncias contra Aristóteles, sino en un punto previo: Polo opina que Zubiri no habría sacado todas las consecuencias precisas de su crítica a Husserl, ni de haber conseguido una auténtica superación, volviendo a reincidir en similares errores básicos de planteamiento. De hecho ni Zubiri ni Husserl supieron localizar y resolver dos problemas dejados abiertos por Aris-

entendiéndolo así el hallazgo aristotélico del acto se pone en condiciones de perfeccionarse, es decir, de avanzar sin caer en las determinaciones propias del objeto. En la metafísica tomista este paso está dado" (*El acceso*, 370). C. ORTIZ DE LANDÁZURI, "La autotranscendencia del sentido en Heidegger, según Apel y Polo: ¿Voluntad de superación, comprensión 'a priori' o inmanentismo gnoseológico?", en *Studia Poliana*, 5 (2003), 27-74.

³³ A este respecto afirma Polo: "La distinción aristotélica entre lógica y metafísica fue ya una ganancia sustancial en esa dirección. A mi modo de ver más que metafísica, la Filosofía Primera del Estagirita es metalógica: el conocimiento del ser se asimila al ser, se dice *de él*, en la medida que se ha logrado la interpretación precisiva del conocimiento mismo y, así interpretado, se ha podido separar del ser. En este sentido el conocimiento del ser en Aristóteles puede llamarse directo, y no lógico o dialéctico" (*AS*, 15-16). Cfr. M. I. ERONEN, *Reduction in Philosophy of Mind. A Pluralistic Account*, Ontos, Frankfurt, 2013.

tóteles y ya definitivamente zanjados por Tomás de Aquino, al menos según Polo³⁴, a saber:

a) La especificación del acto intencional gnoseológico que debería haber permitido llevar a cabo una efectiva asignación ontológica de *existencias*, sin quedarse simplemente en un mero reconocimiento de diversos niveles de *actualidad esencial* o *estructural*, como habría ocurrido en Zubiri. Máxime cuando la actualidad mental intencional de la esencia eidética se reduce a una actualidad simplemente abstracta, lógica o gnoseológica, limitando y malinterpretando el tipo de intencionalidad claramente *existencial* que Aristóteles le habría pretendido otorgar³⁵.

b) La necesidad de un correlato metafísico verdaderamente proporcionado al reconocimiento del alcance intencional verdaderamente existencial de la actualidad de una esencia fenomenológica a un nivel ontológico o físico verdaderamente sustantivo o estructural. Hasta el punto que dicha sustantividad ya no se puede reducir a una mera actualidad estructural como simple sujeto o soporte de propiedades. Es decir, sin poder reducir la sustantividad a un simple correlato objetivo respecto de una simple verdad adecuación, como podría haber seguido ocurriendo en Aristóteles, cuando de hecho requiere el ejercicio de una suposición existencial propiamente dicha, con una participación en el ser de atribución propia, como ya habría mostrado Tomás de Aquino. En cualquier caso Polo opina que la actualidad existencial de la substancia o sujeto último de las propiedades, es inherente a la actualidad meramente supositiva o estructural de estas referencias intencionales fenomenológicas. En efecto, a pesar de las reticencias que muestra Zubiri al respecto, sin un supuesto existencial efectivamente diferenciado, aquellas otras referencias intencionales meramente estructurales quedarían vacías de contenido, al remitirse a una actualidad supositiva esencial meramente genérica, sin poderse ya formular un auténtico juicio de asignación de existencias, como ya fue advertido por Santo Tomás. Hasta el punto que de seguir este tipo de propuestas sería imposible de recomponer una posible adecuación entre lenguaje y realidad, teniéndose que conformar en su lugar con una mera referencia a un haber esencial, presupositivo, implícito y genérico donde cualquier asignación fenomenológica de intenciones existenciales con pretensiones verdaderamente identificadoras se vuelve posible y, por tanto,

³⁴ Cfr. J.-L. MARION, *Givenness and Hermeneutics*, Marquette University Press, Milwaukee, 2013.

³⁵ C. ESPOSITO y P. PORRO (Eds.), *Intentionality and Reality. Intenzionalità e realtà, Questio. Yearbook of the History of Metaphysics*, 12, 2012, Brepols, Turnhout, 2013.

trivial. En efecto, a toda esencia le corresponde tener en su *haber* la referencia potencial a múltiples existencias posibles que a su vez permiten configurar esa esencia en acto, como por ejemplo ocurre en la asignación de una existencia meramente matemática, en el sentido de “existe al menos un *x*”. Sin embargo mediante este tipo de referencias meramente genéricas y abstractas, basadas en el binomio potencia y acto, nunca se logrará localizar la asignación de *existencias* concretas aquí y ahora viene exigido por la aplicación de una esencia eidética a una basa empírica concreta, máxime si se trata del tipo de *realidad* al que habitualmente se remite el lenguaje en primera, segunda y tercera persona³⁶.

En cualquier caso Polo se retrotrae a *La fenomenología del Espíritu* de Hegel a la hora de abordar los posibles *niveles de actualidad* otorgados a la esencia eidética, sin reducirlos en ningún caso a una simple “posición de la esencia”, como ocurrió tanto entonces como al parecer también en Zubiri. Posteriormente, a partir de aquí, se establece una clara separación entre dos ámbitos: por un lado, los múltiples usos cosificados e igualmente redundantes que también se pueden proponer de la noción de esencia desde un punto de vista lógico, fenomenológico, o incluso metafísico, según se conciba como una aplicación específica a un ámbito físico, psíquico o absoluto, pero quedándose con una mera descripción genérica a una esencia –“veo un hombre”–, al modo como posteriormente seguirá ocurriendo en Husserl o Zubiri, pero sin poder llegar a justificar un auténtico juicio de asignación de existencias –“existe Pedro”–, al modo señalado por Aristóteles y más tarde por Tomás de Aquino. En cualquier caso Hegel no habría sabido apreciar la diferencia real que en todo momento se debe establecer entre estas diversas actuaciones de la esencia fenomenológica, según se haga una atribución esencial genérica u otra estrictamente existencial. Especialmente cuando pasó por alto la diferencia aún más básica existente entre la actualidad meramente esencial y aquella otra estrictamente existencial. Se confundieron dos puntos de vista claramente distintos:

³⁶ A este respecto afirma Polo: “A este respecto hay que señalar que la opinión que asigna un papel fundamental al binomio potencia-acto en la metafísica de Santo Tomás de Aquino, debe estimarse equivocada. La más profunda conquista del Aquinate es la distinción real entre esencia y existencia, a partir de la cual, y no al revés, la propia doctrina activista de Aristóteles recibe una nueva y más honda comprensión. La razón fundamental de esta insuficiencia (...) es que esta mera apelación al acto y a la potencia sólo nos dice que la esencia está en un orden de ingresar en un orden, el existencial, que supone un mayor grado de realidad. Pero no basta decir que existir es algo más que el puro *ser esencia*, ya que, si se admite que las esencias *son* de otra manera que en dependencia de la existencia no se da razón del *haber*” (AS, 364). P. M. S. HACKER, *The Intellectual Powers. A Study of Human Nature*, Wiley-Blackwell, Oxford, 2013.

por un lado, las distintas actuaciones específicas por las que pueden pasar las esencias eidéticas desde un punto de vista lógico, metodológico, gramatical o simplemente convencional; y, por otro, la específica actualidad existencial propia de cada substancia cuando se le asigna un modo de participación en el ser por atribución propia, especialmente cuando se comprueba que tampoco el lenguaje puede remitirse a un simple referente genérico³⁷.

Pero, a pesar de estas diferencias respecto del punto de partida, sin embargo Polo comparte muchas de las propuestas de Zubiri. De hecho ambos prolongan los planteamientos de Husserl, o tratan de invertir las propuestas de Hegel, con un objetivo común: alcanzar una clarificación lo más precisa posible de las diferentes actualizaciones de las que puede ser objeto las esencias fenomenológicas, a fin de explicitar del modo más preciso posible los presupuestos metafísicos a los que a su vez se remiten. Sólo así habría sido posible evitar un conjunto de *perplejidades* cada vez más enmarañadas que, en contra de lo que cabría esperar, se acabaron haciendo presentes en Hegel, o también en Husserl, cuando perfectamente se podrían haber evitado³⁸.

A este respecto Polo señala las carencias más llamativas de los análisis de Hegel en *La fenomenología del espíritu* respecto de su pretensión de justificar una noción de esencia, desde donde fuera posible fundamentar a su vez una pretendida racionalidad de lo real, de modo que fuera justificar una dependencia necesaria de las correspondientes esencias entre sí. Hasta el punto que, en su opinión, la noción de esencia hegeliana al final se acabaría volviendo radicalmente insuficiente respecto de la pretensión inicial de cubrir el doble objetivo, de coherencia lógica y existencial, que inicialmente él mismo se propuso, sin poder justificar ni una ni otra. A este respecto Hegel habría dado dos pasos en falso, igualmente insuficientes³⁹.

a) Primero, Hegel se habría encontrado con la consecuencia no deseada de no poder formular el correspondiente juicio de atribución de existencias a partir del correspondiente horizonte interpretativo de esencias lógicas que

³⁷ Cfr. G. ILLE, *Between Vision and Obedience – Theological Reflections on Rationality and Agency with special Reference to Paul Ricoeur and G. W. F. Hegel*, James Clarke, Cambridge, 2014.

³⁸ A este respecto afirma Polo: “El conocimiento del ser a que aspira el idealismo es tachado como erróneo, es el sentido de descaminado y confuso. La aspiración idealista está mal dirigida y se frustra. Este fracaso tiene que ser explicado. Tal explicación posee un señalado valor para la detección del límite mental. La descalificación del idealismo ha consistido en la demostración de que sucumbe a la perplejidad” (*AS1964*, 202; *AS2004*, 154). F. C. BEISER, *After Hegel. German Philosophy, 1840–1900*, Princeton University Press, Princeton, 2014.

³⁹ Cfr. L. SIEP, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

pensaba haber encontrado, apareciendo la existencia como un elemento extrarracional que debería ser eliminado. Hasta el punto que en la práctica sólo pudo emitir juicios de carácter solipsista o encerrados en sí mismo, en los que inevitablemente se fomenta una creciente perplejidad gnoseológica, al no poderse remitir a ningún supuesto distinto de ellos mismos. En efecto, en Hegel se produce la reiterada pretensión de tratar de razonar a partir de una mera “esencia” a partir de otra “esencia”, mediante un proceso dialéctico que permita justificar un paso de una “posición” de la esencia a otra, aunque sin tampoco poder formular ya un auténtico juicio intencional de atribución de existencias a los correspondientes supuestos de este modo sobreentendidos. Hasta el punto que todo ello acabaría haciendo imposible, al menos según Polo, la asignación de una auténtica existencia a las correspondientes esencias metafísicas de los correspondientes procesos de racionalización, como en principio hubiera sido de esperar. De hecho Hegel no habría podido evitar la aparición de una visión esencialista y determinista del mundo histórico, o una visión de la persona humana efectivamente cerrada a la libertad de arbitrio, dado que tampoco habría podido remitirse a un sujeto existencial concreto como titular último de dicha historicidad o personalidad⁴⁰.

b) Segundo, la imposibilidad de establecer una diferencia gnoseológica entre la esencia pensada y la esencia actual o simplemente mundanal, o histórica, que le habría permitido a Hegel abordar estos problemas de orden existencial que al final también acabaron compareciendo en su sistema filosófico. En efecto, siempre consideró que una estrategia de este tipo estaba condenada al más absoluto de los fracasos, cuando era justamente la vía heurística que debiera haber ensayado. Sin embargo Polo opina que esta tenaz resistencia a una interpretación referencial ontológica de la intencionalidad existencial sólo le habría servido a Hegel para generar una situación de perplejidad generalizada cada vez más difícil de evitar⁴¹.

⁴⁰ Cfr. D. PARFIT, *On What Matters*, S. SCHEFFLER (Ed.), vol. I-II, Oxford University Press, Oxford, 2011.

⁴¹ A este respecto afirma Polo a modo de ejemplo sobre el cúmulo de perplejidades que, en su opinión, genera la filosofía de Hegel: “La filosofía hegeliana se ocupa del ser como ser de lo pensado. Por razones de congruencia con el resto de la investigación llamaré esencia (pensada) a aquello a que pertenece el ser según Hegel. (...) Esencia significa aquí tanto como cosa –objeto noumenal–, por cuanto nada queda en la cosa fuera de la esencia (pensada). Pero ello exige que a la esencia pertenezca el ser. No cabe que la esencia se constituya de modo que el ser sea distinto de tal constitución. El ser pertenece a la esencia presente” (*AS1964*, 204; *AS2004*, 156). Cfr. T. BAYNE, *The unity of Consciousness*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

En este sentido Polo denuncia la incapacidad de Hegel para desarrollar desde un punto de vista estrictamente *gnoseológico* el ambicioso proyecto programático global que él mismo se había marcado en su *fenomenología del espíritu*, especialmente por un motivo, a saber: por haber fomentado un permanente estado interrogativo de reiteración de preguntas sucesivas de orden esencial sin respuesta posible en el plano existencial, dando por sobreentendido que el orden esencial se basta a sí mismo, dado que todo lo real es racional, sin querer ver lo que él mismo estaba fomentando, a saber: la aparición de una permanente *perplejidad*, por no poder disponer de un sólido asiento existencial ontológico más firme, que le hubiera permitido disponer de un punto de contraste más seguro, sin tener que fiarse solamente del mundo de esencias solipsista creado por su propio pensamiento⁴².

Es más, en su opinión, a lo largo de *La fenomenología del espíritu* se habría seguido produciendo un deslizamiento aún más sofisticado entre los distintos modos posibles de la actualidad de la noción de esencia fenomenológica, desde un uso meramente abstracto, a otro lógico o incluso intersubjetivo cada vez más compartido, pero cada vez más alejado de una actualidad efectivamente existencial. Hasta el punto de haber dado lugar a numerosas ambigüedades y vaguedades que perfectamente se podrían haber evitado, si se hubiera sabido hacer un uso más apropiado de los elementos ontológicos que ahora se toman prestados de la ontología clásica. Por ejemplo, los numerosos entrecruzamientos existentes entre la noción de esencia pensada, la esencia intencional, la simple presencia mental o la esencia real meramente compartida, pero a la que tampoco se asigna una existencia efectiva, quedando reducidos a meras entequeias o estructuras puramente mentales. En cualquier caso Polo propone una inversión en las propuestas de Hegel, aceptando la distinción que en su caso estableció entre tres posibles modos efectivos de actualidad de la esencia fenomenológica, especialmente la noción de esencia pensada situada ahora en el ámbito de la posibilidad, y la de esencia real efectiva, situada en un ámbito preferentemente existencial. En cualquier caso ahora se introduce una nueva jerarquía existencial entre ellas, sin interpretar la predicación de la existencia y de las cuestiones de hecho como el ámbito empírico específico de la irracionalidad, cuando más bien se deberían utilizar para evitar las numerosas confu-

⁴² Cfr. G. PRIEST, *One. Being an Investigation into the Unity of Reality and its Parts, including the Singular Object which is Nothingness*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

siones y perplejidades que entonces se generaron⁴³. Por eso se formulan dos propuestas, a saber.

a) La necesidad de atribuir una *intencionalidad* verdaderamente *existencial* a la *actualidad* meramente *autorreferencial* de la llamada *presencia mental* de una *esencia* meramente *pensada* por parte de un determinado sujeto del conocimiento. En efecto, sólo si se admite este paso, sería posible que la particularidad de cada esencia pensada de un modo preciso o abstracto dejara de permanecer encerrada en sí misma, separada del resto de las esencias eidéticas. Hasta el punto de poder adquirir un sentido *existencial* muy preciso que le permitiría ser sujeto de un juicio de atribución de existencias, evitando así el quedar encerrada en sí misma de un modo solipsista, como acabó ocurriendo en Hegel. De este modo la ahora llamada presencia mental no sólo podría ser capaz de justificar su propia validez ideal interna, así como las correspondientes relaciones estrictamente lógicas que se puedan establecer entre ellas, sino que además podría pasar a desempeñar un segundo papel más decisivo, a saber: superponer a esta inicial consideración precisa de cada esencia intencional por separado, una segunda capacidad referencial existencial de remitirse a la realidad de las cosas mismas, al modo ahora preconizado por la fenomenología de Husserl. Es decir, en ningún caso se deberían reducir las esencias eidéticas a ser un simple simulacro representativo, virtual o tautológico de ellas mismas, dado que en ese caso tampoco serían capaces de superar la diferencia existente entre la presencia mental, la esencia pensada y la efectivamente real o efectivamente existente. Al menos es lo que Polo opina que habría acabado ocurriendo en el modo abstracto de concebir este tipo de “posiciones” sucesivas de justificar racionalmente los distintos complementos sobrevenidos a la mera presencia mental. No se habría apreciado la necesidad de proseguir este tipo de análisis para atribuir a la presencia mental una intencionalidad existencial, que les atribuya a esa esencia una efectiva realidad independiente del resto de

⁴³ A este respecto afirma Polo: “No basta pensar la esencia y confundirla con la realidad para que la esencia se determine como realidad de la manera hegeliana. En el trato corriente, las cosas aparecen abiertas a la posesión de lo que puede llamarse realidad o existencia empírica. La existencia empírica puede darse o puede faltar, pero en todo caso de ella dependen: 1) La diferencia entre el llamado ente real y lo meramente pensado: esta diferencia implica la consideración precisa de lo pensado. A lo pensado precisamente considerado llamaremos esfera de la posibilidad. 2) El problema de la diferencia entre el ente real y la nada. El ente real lo es primordialmente por real y no por pensado. (...) Ser pensado no es, propiamente, ser: es posible ser pensado sin ser real por ello” (AS1964, 205; AS2004, 157). Cfr. G. PATTISON, *God and Being. An Inquiry*, Oxford University Press, Oxford, 2011.

los entes. En su lugar más bien Hegel habría tenido la pretensión de atribuir a la presencia mental una intencionalidad meramente pensada con la capacidad de remitirse a otras esencias, pero que sería incapaz de atribuirles una existencia efectivamente real, cuando se trata de una pretensión inútil, al menos en Hegel⁴⁴.

b) La necesidad de atribuir una *actualidad existencial* diferenciada a la propia *esencia real efectiva, mundanal* o simplemente *histórica* en sí misma considerada, con independencia de los procesos intencionales que nos han permitido llegar a reconocerla. De este modo cada existencia real junto a otros co-eres o esencias efectivamente existentes configuran “todo lo demás”; es decir, un horizonte de comprensión de carácter global, que a su vez puede configurar incluso un *mundo* aún más abarcante. Evidentemente este tipo de mundos u horizontes contruidos por uno mismo pueden resultar en sí mismo insuficiente para existir por sí mismos y pueden no llegar a tener un carácter verdaderamente totalizador. Sin embargo se trata de auténticos principios hermenéuticos o interpretativos que hacen posible la comprensión del hombre como existente concreto inserto entre el conjunto de los entes, constituyendo una herramienta metafísica con un papel ontológico muy preciso, dado que tampoco no es dada la capacidad de traspasar el límite mental que generaría la pretensión de conocer la totalidad de lo real en cuanto tal⁴⁵. En cualquier caso, sólo mediante el uso de este tipo de herramientas, se puede hacer patente la diferencia efectiva entre la presencia mental, la esencia eidética y la efectivamente real, sin poderla reducir ya la esencia pensada a pura mismidad, es decir, a un simple espejismo o apariencia meramente ficticia o redundante de sí

⁴⁴ A este respecto afirma Polo: “En cuanto que la explicitación requiere la presencia inatendida, se dice que el conocimiento es intencional (intención primera). Intencionalidad significa referencia. La referencia no llega a ser una concentración atencional en la medida de la presencia misma: (...) pues más allá de la presencia no hay *otra* presencia. No sería tampoco correcto interpretar la intencionalidad como una referencia que corre a cargo de la presencia. Intencionalidad y presencia no son lo mismo, sino que la intencionalidad es la unificación de presencia y prosecución, unificación que no es una conexión entendida como nexo entre términos. Recordemos una vez más que la mismidad corresponde exclusivamente a la presencia” (AS1964, 297-298; AS2004, 228). Cfr. J. GIBBONS, *The Norm of Belief*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

⁴⁵ A este respecto afirma Polo: “Pero la novedad en cuanto referencia matizada según la noción de presencia es la noción de *todo lo demás*. Todo lo demás es la primera acepción del término *mundo*. En el mundo significa: introducción de la presencia sin inclusión (recuérdese que la presencia se suscita en antecendencia). A esto llamamos abstracción. La abstracción como determinación directa es la obtención. La determinación segunda, refleja, es la consecución” (AS1964, 116-117; AS2004, 89). T. L. S. SPRINGGE, *The Importance of Subjectivity. Selected Essays in Metaphysics and Ethics*, L. MCHENRY (Ed.), Oxford University Press, Oxford, 2011.

misma. Es más, la esencia pensada necesita la referencia a una esencia real que ahora se configura como el término de referencia obligado de una intencionalidad existencial a la que se asigna una actualidad efectivamente real, sin poderse remitir simplemente a una mera presencia mental, o algo similar que haga sus veces⁴⁶.

c) La necesidad de seguir admitiendo la *actualidad intelectual* de aquellas *esencias absolutas* que anteriormente Zubiri había rechazado por considerarlas inaccesibles para nosotros, pero que, sin embargo, ahora Polo sigue admitiendo, por considerarlas imprescindibles. A su modo de ver ya Husserl habría hecho notar cómo esta consideración absoluta de las esencias se afirma como una consideración previa que a su vez constituye el fundamento último de los otros dos tipos de actualidad, ya sea mental o física, aunque en su caso no hubiera sabido muy bien cómo explicar su génesis psicológica. Es más. Ahora la constitución absoluta de la esencia se constituye como el núcleo central de toda consideración fenomenológica pura de las mencionadas esencias eidéticas, sin que haya ya necesidad alguna de remitirse a resto alguno de psicologismo o de mundanidad extrínseca a la propia fenomenología. Hasta el punto que la consideración absoluta sólo tiene en cuenta las dependencias necesarias que a su vez una esencia mantiene respecto de las otras esencias, con una independencia absoluta respecto de los procedimientos psicológicos usados para llegar a conocerlas. En este sentido la mera posibilidad de poder ser concebidas como si se tratara de una alternativa efectiva digna de consideración por el propio pensamiento, ya plantea un problema ontológico de primer orden. Es más, según Polo, en ningún caso Kant habría advertido la singularidad de esta peculiar actualidad intelectual que ahora se atribuye a este tipo de esencias absolutas, salvo que se le quiera exonerar o eximir de este tipo de justificaciones tan metafísicas. Por ejemplo, Kant no habría tenido en cuenta la necesidad de remitirse a este tipo

⁴⁶ A este respecto afirma Polo: “Tener según la presencia significa todo lo demás. *Todo lo demás* es la disposición matizada según la presencia mental en que se lleva a cabo el ocultamiento de lo más importante del límite. Lo más importante del límite se oculta porque *la diferencia pura con el ser cabe*. Como diferencia pura con el ser, la presencia matiza la disposición en el modo de la suposición. Insisto: ‘todo lo demás’ es, simplemente, modalidad dispositiva, no el ser. No se trata de ninguna dualidad entre presencia y ser, sino de la declaración de la diferencia pura con el ser en los términos de la unicidad de la presencia” (AS1964, 110; AS2004, 84). Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Representacionismo y lenguaje en Apel y Polo. Hacia una prolongación semiótica y metafísica de la fenomenología”, *Pensamiento, Lenguaje y realidad. Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, A. L. GONZÁLEZ y D. GONZÁLEZ GINOCCHIO (Eds.), Cuadernos de Pensamiento español, 37, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 86-108.

de esencias absolutas a la hora de plantear la posibilidad de una deducción transcendental de las categorías, a partir del “yo pienso”, viéndose obligado por ello mismo a reincidir en un nuevo psicologismo, como ya habría sido denunciado reiteradamente por Husserl y ahora también por Zubiri⁴⁷.

Pero a pesar del enfoque tan diferenciado con que Polo abordó el análisis de las esencias eidéticas respecto de Zubiri, sin embargo fueron muchos los puntos de acuerdo entre ambos. Especialmente en todo lo relativo a la necesidad de una estructura hermenéutica previa de intelección que a su vez haga posible una efectiva interacción entre los diversos modos de actualidad sustantiva, mental y absoluta, ahora otorgados a las esencias fenomenológicas, sin poder ya prescindir de ninguno de ellos. En este sentido Polo apela a un núcleo lógico o logos que, por un lado, debe permitir establecer una correlación entre estos tres posibles modos de actualidad de la esencia fenomenológica a nivel de naturaleza, en el que especialmente se sitúa Zubiri, dejando a la persona el análisis de estas mismas correlaciones a un nivel existencial. En este sentido el logos se subordina a la persona, pero a la vez se afirma como independiente de todo lo demás, en la medida que regula por sí mismo las correlaciones que ahora se han establecido entre el plano esencial, mental y absoluto, en la medida que dispone de herramientas heurísticas suficientes para evitar que cualquiera de estas dimensiones de la esencia se absolutice, impidiéndole desempeñar el papel unificador que a sí mismo se asigna⁴⁸.

⁴⁷ A este respecto afirma Polo: “Mientras el *hecho* de ser conocido por *mi*, considerado psicológicamente, se proyecta sobre la problemática de lo pensado, impide que surja con plenitud la consideración absoluta de lo inteligible, puesto que tal hecho es tan extrínseco a la esencia pensada como a la existencia empírica, y por lo tanto es cualquier cosa menos una comprensión de la totalidad como esencia pensada. Pero una atención libre de carga psicologista pide una averiguación acerca del modo como, efectivamente, la realidad se convierte en inteligibilidad pensada. Esta averiguación sólo puede intentarse en la forma de consideración del objeto a partir de la actualidad de la razón. (...) Ahora bien, ¿se supera verdaderamente la consideración del objeto como meramente aparecido con una deducción transcendental en sentido kantiano? Es claro que no. No puedo considerar fundada la deducción de lo no inteligible. En su conjunto, la estructura deductiva del entendimiento en Kant no es otra cosa que un extremoso favor de exención” (*El acceso*, 1964, 208; 2004, 159). Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “El sentido del ser en Heidegger, según Apel y Polo: ¿Superación del olvido del ser, transcendentalismo autoenajenado o perplejidad insalvable?”, en *Studia Poliana*, 4 (2002), 19-60.

⁴⁸ A este respecto afirma Polo: “En cuanto el logos depende en exclusiva de la persona, es independiente de todo lo demás. Tal independencia, que constituye a su vez la referencia del logos a una de las dimensiones que unifica (justamente la presencia), permite trocar el disponer en *usar*. En el trueque se dispone del logos, (...), sin hacerlo en virtud de él mismo. (...) (Sin embargo el) disponer se trueca en uso sin control cuando se lleva a cabo desde una pretensión preponderante y a su servicio” (*El acceso*, 1964, 81; 2004, 61). C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “La

En cualquier caso, según Polo, la sola apelación a la naturaleza resulta a la larga insuficiente debido a la imposibilidad que en ese caso el núcleo lógico tendría de apropiarse de una dimensión existencial, a diferencia de lo que sucede cuando acepta la subordinación a un núcleo personal aún más básico y efectivamente existente. De ahí que ahora también sea necesario afirmar la referencia de todo logos sapiencial a una noción metafísica de persona que se concibe como un principio existencial diferenciado separado de todo lo demás. Hasta el punto que la persona se apropia a un nivel esencial de las funciones gnoseológicas regulativas meramente naturales que a su vez le corresponden a aquel núcleo lógico, sin depender ya de nada extrínseco a ella misma. En este sentido la persona para Polo, y en menor medida para Zubiri, es un auténtico *mediador del ser*, en la medida que también entra a formar parte de la estructura transcendental del comprender que a su vez posibilita una efectiva interacción entre los diversos modos de actualidad de la esencia fenomenológica, incluida la substancia⁴⁹.

4. CONCLUSIÓN: ¿SON COMPARABLES LAS PROPUESTAS DE ZUBIRI CON LAS DE POLO?

Evidentemente fueron muy diferentes los enfoques y las pretensiones desde las que Zubiri y Polo abordaron el análisis de la específica actualidad ontológica o existencial asignada respectivamente a las esencias eidéticas. De hecho Zubiri propone, como consecuencia de todo ello, substituir la noción ontológica de *substancia* por la de “*sustantividad*”, concebida como la actualidad física de un supuesto estructural previo al que se asignan el conjunto de notas o atributos de la correspondiente esencia fenomenológica. Sin embargo ya no se hace necesario atribuirle específicamente una existencia diferenciada respecto

libertad transcendental heideggeriana, según Apel y Polo. Hacia un meliorismo semiótico y gnoseo-antropológico mutuamente reforzado”. D. G. GINOCCHIO y M. I. ZORROZA (Eds.), *Estudios sobre la libertad en la filosofía de L. Polo*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 247, Universidad de Navarra, 2012, 47-56.

⁴⁹ A este respecto afirma Polo: “Pero, por otra parte, tal subordinación (de logos a la persona) limita, angosta, la unidad del logos humano, en el modo de confundir su dependencia con alguna de las dimensiones que él unifica, dimensiones que, con ello, se (puede) hacer absoluta” (AS, 81). C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “El problema del fundamento en Polo y Apel: ¿Límites irrebasables o abandono del límite mental?”, en I. FALGUERAS, J. A. GARCÍA GONZÁLEZ y J. J. PARDIAL (Eds.), *Futurizar el presente, Estudios sobre la filosofía de Leonardo Polo*, Universidad de Málaga, 2003, 213-240.

del resto de los entes que sea verdaderamente por sí misma. Pero de igual modo tampoco se hace necesario remitirse a un *hipokeimenon* o sujeto último de inhesión de las propiedades al modo aristotélico. En efecto, según Zubiri, la fenomenología debe justificarse en nombre de una nueva noción de *verdad real* a la que ahora se remite esta nueva estructura hermenéutica de intelección que ahora se ha descrito. Hasta el punto que ya no se exige una efectiva localización fenomenológica del correspondiente sujeto de inhesión de las propiedades, ni tampoco reducirlo a una mera presuposición en sí misma incognoscible, dado que tampoco cumplirían con las condiciones ahora exigidas a una verdad verdaderamente real. En este sentido Zubiri consideró superfluo seguir haciendo una referencia a este tipo de presupuestos aristotélicos dado que se trataría de un tipo de principios ontológicos en sí mismo incognoscibles, que serían inaceptables al menos desde un punto de vista fenomenológico⁵⁰.

En cambio Polo considera una malinterpretación esta descripción ahora propuesta por Zubiri de la substancia aristotélica, como si se tratara de un sujeto último en sí misma incognoscible. A su modo de ver en el modo de abordar el problema de la substancia subyace el prejuicio de concebirla como una mera “posición” pensada de la esencia, al modo de Hegel, o un “no sé qué” o “noumeno” extramental, al modo de Kant o Hume, al que de algún modo le sobrevendría de un modo totalmente injustificado e innecesario la existencia. En cambio Polo considera que la referencia a un sujeto último existencial o *hipokeimenon* debe concebirse como la manifestación más clara de la específica actualidad existencial que la fenomenología debe atribuir a cualquier ente y a cualquier esencia desde un punto de vista ontológico. Es más, se trataría de un requisito o condición de posibilidad y de sentido para que una esencia o un ente entre a formar parte de esta misma estructura hermenéutica de intelección a la que también Zubiri se remite, dado que difícilmente se podrá atribuir una *verdad real* a una esencia o a un ente propiamente dicho, si previamente no se le puede asignar una existencia efectivamente separada respecto de los demás entes⁵¹.

⁵⁰ A este respecto afirma Zubiri, distanciándose a su vez respecto de Aristóteles: “En definitiva, cuando se nos dice con Aristóteles que la esencia comprende las notas que se predicán de la cosa por sí misma, se expresa bien claramente que la esencia posee lo que yo llamaría una función, muy precisamente determinada, que ciertas notas desempeñan en la cosa real. ¿Cuál es esta función? (...) Se trata de una función estructurante, pero *en el orden de las propiedades mismas*” (SE, 93). P. VAN INWAGEN, *Existence. Essays on Ontology*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014.

⁵¹ Cfr. C. LITTLEJOHN y J. TURRI (Eds.), *Epistemic Norms. New Essays on Action, Belief, and Assertion*, Oxford University Press, Oxford, 2014.

Pero con independencia de estas últimas discrepancias, parece indudable que Zubiri y Polo trataron de recuperar una similar noción ontológica de substancia, de sustantividad o esencia, aunque lo hicieran en confrontación con enfoques husserlianos o hegelianos muy diversos. En este sentido Zubiri comparte con Polo una noción aristotélica de *acto* y *actualidad* que ambos consideran la auténtica aportación del estagirita cuando a su vez trata de asignar a las esencias mundanas un modo de ser ontológico efectivo. En efecto, sin la previa intelección de esta posible triple forma de actualidad de la esencia, como es la física, la mental y la absoluta, tampoco sería posible la constitución de la ahora denominada *verdad real*, en la medida que tampoco podríamos garantizar una efectiva adecuación o correspondencia entre ellas. A lo máximo que se llegaría es a concebir estas distintas actualizaciones como distintas “posiciones” de una misma esencia pensada que estaría pasando de una a otra, como si se tratara del mismo tipo de actualidad, cuando se les asigna modos de actuación muy diferenciados. Precisamente podemos hablar de realidad cuando se produce una efectiva coordinación entre esta diferenciada actualización de la esencia, estableciendo una recíproca interdependencia entre la esencia pensada, la real y la simplemente absoluta. Sólo entonces se puede hablar de una auténtica verdad que se remite a su correspondiente realidad, por simple que ésta sea⁵².

Por su parte Polo también considera que la noción de *acto* y *actualidad* habría sido el rasgo fenomenológico o lógico específico, que contradistingue de un modo esencial a las distintas ramas del saber aristotélico, ya sea la ontología, la metafísica, la gnoseología o cualquier otra. En efecto, a su modo de ver, la mera atribución de una consistencia entitativa, sin la correspondiente asignación de una actualidad existencial efectivamente diferenciada, tampoco puede ser un fundamento suficiente ni para el ser, ni para el ente, ni para la substancia. En efecto, una esencia sin ningún tipo de referencia a la existencia constituye de suyo un supuesto metafísico imposible, dado que donde no hay

⁵² A este respecto afirma Zubiri: “En la verdad hay un momento de intelección; sin él lo que llamamos verdad no sería verdad. (...) Porque, ¿cuál es para los efectos de lo inteligido, la índole formal de la intelección? No es ser ‘posición’ de las cosas, puesto que éstas no son conceptos formales, como pretendía Hegel. (...) Entender es un mero actualizar la cosa. (...) Pero esto es aún insuficiente, porque (...) cuál es el carácter formal de lo inteligido en cuanto tal. Pues, bien, este carácter formal es ‘realidad’. (...) En este sentido es en el que digo que la verdad se trata siempre de algo que lo sea ‘realmente’. (...) Lo inteligido es realidad no sólo de hecho, sino en su modo formal de ser aprendido” (SE, 113-114). Cfr. T. PFAU, *Minding the Modern. Human Agency, Intellectual Traditions, and Responsible Knowledge*, Notre Dame University Press, Indiana, 2013.

ser ni tampoco acto o actualidad, resulta imposible la atribución de cualquier tipo de constitución esencial efectiva. En cualquier caso la caracterización del ser o ente como acto o actualidad efectivamente existente es la gran aportación de Aristóteles, dado que sin existencia la esencia se transforma en una mera posibilidad, que en ningún caso puede agotar el ámbito de lo real⁵³.

En cualquier caso, para Zubiri y Polo, la “*actualidad*” del ente, de la esencia o de la substancia se constituye en un mediador universal que hace a su vez posible, a través de sus diversos modos de actualidad real y pensada, la estructura hermenéutica del comprender, especialmente de la así llamada intelección de lo real en cuanto tal. De ahí que ambos coincidan en otorgar una prioridad a la dimensión formal que adquiere el *acto o la actualidad*, en cuanto nexo necesario que permite articular las tres modalidades de esencia antes señaladas. Zubiri lo hará en cuanto la actualidad configura el principio mediador de dicha estructura de intelección del comprender. Especialmente por hacer posible el reconocimiento ulterior de la llamada *verdad real*, o realidad en cuanto verdad, abierta a su vez a un intelecto capaz de comprenderla. Sin embargo opina que el establecimiento de esta relación no es suficiente para asignar a esa esencia una *existencia real* efectivamente diferenciada y demarcada del resto de los entes⁵⁴.

Por su parte Polo concibe la actualidad existencial como factor determinante que permite lograr una efectiva superación de la *diferencia o límite mental* que ahora también se establece entre la actualidad intencional meramente esencial que subsiste de un modo indiferenciado junto con otros entes y la efectivamente existente o separada del resto de los entes. Considera que se trata de una diferenciación ontológica previa a la ulterior escisión entre la esen-

⁵³ A este respecto afirma Polo: “La idea de una consistencia entitativa como último reducto de la realidad, no representa una conclusión correcta en un camino de avance y profundización a partir de Aristóteles. Por el contrario, la necesidad de acto es tal que a él hay que recurrir siempre y absolutamente, sin que tenga sentido detenerse antes o desviarse hacia otro centro último de referencia; a saber, el existente. (...) Para decirlo de otro modo, (...) La referencia al acto es imprescindible porque la esencia no agota la realidad”. *El acceso*, 1964, 371; 2004, 288. Cfr. A. G. BIUSO, *Temporalità e differenza*, Leo S. Olschki, Firenze, 2013.

⁵⁴ A este respecto afirma Zubiri, estableciendo una similitud entre la mencionada verdad real y la noción clásica de verdad ontológica, aunque sin poder ya hacer referencia a una verdad divina o verdad absoluta: “La verdad de algo sería su concepto, o si se prefiere la conformidad con su concepto. Cuando la cosa responde a su concepto suele decirse que tiene verdad ontológica. El vino auténtico y verdadero, esto es, un líquido verdaderamente vino, sería el que tiene todas las propiedades que se incluyen en el concepto de vino” (SE, 35). J. F. WILLIAMS, *Hating Perfection. A Subtle Search for the Best Possible World*, Humanity Books, Prometheus, New York, 2013.

cia verdaderamente real y la meramente pensada, dado que sin remitirse a existencias ontológicamente separadas unas de otras, tampoco sería posible atribuirles una efectiva independencia mental o lógica con fundamento real, al menos en la forma como habitualmente suele hacerse. De todos modos todavía no se han analizado los criterios de demarcación utilizados por Zubiri y Polo para identificar y separar las respectivas nociones de sustantividad y substancia o de personeidad o persona, sin generar tampoco los malentendidos a los que dieron lugar las propuestas de Husserl y Hegel, como se verá en otro momento⁵⁵.

⁵⁵ Cfr. C. ORTIZ DE LANDÁZURI, “Dasein, intersujektividad, personeidad y persona núcleo. El sujeto relacional en Heidegger, Apel, Zubiri y Polo”, en *Metafísica y persona*, 2015, sin publicar.